

Noormann, Harry

## **"Der Islam" in Deutschland. Transformationsprozesse muslimischer Religiosität in der Diaspora**

*ZEP : Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 29 (2006) 4, S. 24-29



Quellenangabe/ Reference:

Noormann, Harry: "Der Islam" in Deutschland. Transformationsprozesse muslimischer Religiosität in der Diaspora - In: *ZEP : Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 29 (2006) 4, S. 24-29 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-92404 - DOI: 10.25656/01:9240

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-92404>

<https://doi.org/10.25656/01:9240>

in Kooperation mit / in cooperation with:

# ZEP

Zeitschrift für internationale Bildungsforschung  
und Entwicklungspädagogik

"Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V."

<http://www.uni-bamberg.de/allgpaed/zep-zeitschrift-fuer-internationale-bildungsforschung-und-entwicklungspaedagogik/profil>

### **Nutzungsbedingungen**

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### **Terms of use**

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.  
This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

### **Kontakt / Contact:**

peDOCS  
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation  
Informationszentrum (IZ) Bildung  
E-Mail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Mitglied der

  
Leibniz-Gemeinschaft

# Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik

29. Jahrgang      Dezember      4      2006      ISSN 1434-4688D

<b>Michael Göhlich</b>	<b>2</b>	Transkulturalität als pädagogische Herausforderung
<b>Paul Mecheril/ Louis H. Seukwa</b>	<b>8</b>	Transkulturalität als Bildungsziel? Skeptische Bemerkungen
<b>G. Faschingeder</b>	<b>14</b>	„Stell dir vor, es ist Kultur und keiner geht hin!“ Kultur und Entwicklung als Ignoranzverhältnis im Horizont der Transkulturalität
<b>Hartmut Gries</b>	<b>19</b>	„Meine Kultur mache ich mir selbst.“ Kritik der Interkulturalität und Transkulturalität in Zeiten der Individualisierung und Globalisierung
<b>Harry Noormann</b>	<b>24</b>	„Der Islam“ in Deutschland. Transformationsprozesse muslimischer Religiosität in der Diaspora
<b>Hans Bühler</b>	<b>30</b>	Transkulturalität - Rückfragen aus Westafrika
<b>H. Rode/D. Bolscho/ K. Hauenschild</b>	<b>33</b>	Gute Chancen für Bildung für nachhaltige Entwicklung an Schulen. Ausgewählte Ergebnisse einer empirischen Studie
<b>Porträt</b>	<b>36</b>	Karl-Heinz Bittl: Transkulturelles Lernen im Fränkischen Bildungswerk für Friedensarbeit
<b>Kommentar</b>	<b>38</b>	Bernd Overwien: Wohin geht die Reise? Anmerkungen zum Bericht der Bundesregierung zur Bildung für eine nachhaltige Entwicklung
<b>VIE</b>	<b>40</b>	XI. Nürnberger Forum: Visionen wahr machen/Jugendliche lösen Konflikte gewaltfrei/Schulen - Gemeinsam für Afrika/Afrika ist in Bewegung
<b>VENRO</b>	<b>43</b>	Mitgliederversammlung 2006/Entwicklungspolitisches Freiwilligen-Programm/Neuregelung des Spenden- und Gemeinnützigkeitsrechts
	<b>44</b>	Rezensionen/Kurzrezensionen
	<b>49</b>	Informationen

## Impressum

**ZEP - Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik**  
**Herausgeber:** Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V. und KommEnt

**Schriftleitung:** Annette Scheunpflug

**Redaktionsanschrift:** ZEP-Redaktion, Pädagogik I, EWF, Regensburger Str. 160, 90478 Nürnberg

**Verlag:** Verlag für Interkulturelle Kommunikation (IKO), Postfach 90 04 21, 60444 Frankfurt/ Main, Tel.: 069/784808; ISSN 1434-4688 D

**Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen:** erscheint vierteljährlich; Jahresabonnement EUR 20,- Einzelheft EUR 6,-; alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten; zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag. Abbestellungen spätestens acht Wochen vor Ablauf des Jahres.

**Entwicklungspädagogik 29. Jg. 2006, Heft 4**

**Redaktion:** Barbara Asbrand, Hans Bühler, Asit Datta, Heidi Grobbauer (Österreich), Helmuth Hartmeyer (Österreich), Richard Helbling (Schweiz), Linda Helfrich, Torsten Jäger, Ulrich Klemm, Gregor Lang-Wojtasik, Volker Lenhart, Claudia Lohrenscheit, Bernd Overwien, Georg-Friedrich Pfäfflin, Annette Scheunpflug, Birgit Schöswender, Klaus Seitz, Barbara Toepfer  
**Technische Redaktion:** Gregor Lang-Wojtasik (verantwortlich) 0911/5302-575, Claudia Bergmüller (Satz, Rezensionen), Christine Schmidt (Infos)  
**Abbildungen:** (Falls nicht bezeichnet) Privatfotos oder Illustrationen der Autoren.

**Titelbild:** © Yali Shi; www.fotolia.de

*Diese Publikation ist gefördert vom Evangelischen Entwicklungsdienst-Ausschuss für Entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik, Bonn. Das Heft ist auf umweltfreundlichem chlorfreien Papier gedruckt.*

Harry Noormann

# „Der Islam“ in Deutschland

## Transformationsprozesse muslimischer Religiosität in der Diaspora

*Zusammenfassung: Der Autor stellt vor dem Hintergrund einer religionswissenschaftlichen Migrationsforschung die historisch gewachsene Bedeutung des Islams in Deutschland dar. Dabei kommen Möglichkeiten und Grenzen von Transkulturalität in den Blick.*

*Abstract: The author presents the historically growing importance of the Islam in Germany with the background of a migration research on religious science. Thereby, chances and limits of transculturality come into focus.*

„Meine Religion mache ich mir selbst!“ Diesen flapsigen Spruch wird man im Vokabular junger Muslime in Deutschland kaum erwarten. Er zählt zum sprichwörtlich gewordenen Zitatenschatz empirischer Religionsforschung über einheimische Jugendliche, die sich aus dem „spirituellen Partyservice“ auf dem Markt der Sinnagenturen ihren postmodernen Cocktail mixen (vgl. Heiner Barz 1992).<sup>1</sup> Eklektische, individualisierte Aneignungsmuster nach dem Grad ihrer „Viabilität“ werden gemeinhin als Phänomen einer „diffundierten“ christlichen Religion diskutiert.

Die inflationären zeitdiagnostischen Formeln von „Individualisierung“ und „Pluralisierung“ sind dagegen mit der Wahrnehmung des Islam schwer kompatibel; denn dem Islam, der Einwandererreligion in Europa schlechthin, haftet das Fremdbild eines mehr oder weniger geschlossenen kulturellen, ja gegenkulturellen Milieus an, in dem religiöse Observanz und kulturelle Gebräuche in Familie und Moschee eine starke soziale Kontrolle ausüben, die für individuelle religiöse Selbstentfaltung wenig Spielraum zu lassen scheinen. Dieses Fremdbild ist in der jüngeren „Integrationsdebatte“ mit grellen Farben übermalt worden. „Der Islam“ ist in Verruf geraten, er gilt gemeinhin eher als Bremse und Störfaktor denn als Motor für ein gedeihliches Zusammenleben. Es scheint, als habe in Feuilletons und Politmagazinen eine „akute Generalitis“ die Oberhand gewonnen, die Zwangsheirat und Ehrenmorde, fundamentalistische Hasstiraden, Selbstmordattentate und Frauenunterdrückung munter auf das Konto „des Islam“ verbucht. Mediale und politisch motivierte Skandalisierungen scheeren sich wenig um feinsinnige Unterscheidungen zwischen religiösen und kulturellen Erbschaften.

Der Islam als Resonanzraum subjektiver Selbstthematisierung der eigenen Religiosität? Das folgende Streiflicht durch einige Studien aus der religionswissenschaftlichen

Migrationsforschung sucht nach Trieben und Blüten religiöser Individualisierung bei muslimischen Erwachsenen der zweiten Migrantengeneration und bei Jugendlichen der dritten Generation.

Dabei sind hinlänglich bekannte Sachverhalte mit gedacht, die auf das Dilemma verweisen, auf die semantische Konstruktion von „dem Islam“ nicht verzichten zu können, wohl wissend, dass sie ständig notwendige Differenzierung missachtet, z.B.:

- handelt es sich um eine statistische Fahrlässigkeit, alle 3,2 Millionen Migranten aus „muslimisch geprägten Ländern“ als Muslime zu bezeichnen;

- hat sich „der Islam“ in Deutschland und Europa zum ersten Mal in der Geschichte als zweitstärkste Religion nach den christlichen Kirchen etabliert; gemeint ist aber in erster Linie der sunnitische Islam (sein Anteil in Deutschland beträgt 75 bis 80 %, weltweit 85%), nicht der schiitische Islam (4 bis 5 % in Deutschland, weltweit 10 bis 15 %) oder die Aleviten (18% der muslimischen Migranten in Deutschland), die sich selbst als Muslime betrachten wie die Anhänger der Ahmadiya (50.000 bis 60.000);

- ist wiederum bei den Sunniten zumeist an die türkisch-anatolischen Ausprägungen des Islam gedacht; ca. zwei Drittel der muslimischen Einwanderer in Deutschland (2 Mio.) mit ca. 750.000 schulpflichtigen Kindern sind (national-, nicht ethnisch-) türkischer Herkunft. Unbeachtet bleibt demgegenüber, dass hierzulande Muslime aus über 50 Ländern der Erde leben - aus Marokko und Kasachstan, aus Ghana und Indien, aus Afghanistan und Bosnien-Herzegowina;

- gehört zur Vielfalt islamischer Wirklichkeit nicht zuletzt, dass in jeder ethnisch-kulturellen und konfessionellen Gruppierung den kleinen Minderheiten von Fundamentalisten reformorientierte und liberale Kräfte gegenüberstehen, während die Mehrheit einem traditionellen, konservativen Islam zugetan ist und andere seine mystischen Traditionen lieben (Renz/Leimgruber 2004. S. 18ff, 288);

- wird in der bisweilen bizarr anmutenden Integrationsdebatte der Eindruck erweckt, als sei „der Islam“ der Schlüssel zur Lösung eines „Kulturkonflikts“. Man muss die kulturell-religiösen Differenzen nicht klein reden oder verleugnen, um an einen breiten Konsens unter Experten zu erinnern: der Grad der faktischen und rechtlichen Teilhabe von Einwanderern am wirtschaftlichen, sozio-kulturellen und politischen Geschehen in der Residenzgesellschaft mit dem Recht auf

„Anderssein" (Anerkennung und Partizipation als Integration) übt entscheidenden Einfluss darauf aus, auch religiös „ohne Angst verschieden sein" zu können (Adorno).

„Die Dynamik der Migrantenreligion ist weitgehend vom Bruch zwischen den Generationen bestimmt" (Schiffauer 2005, S. 568). Diese These verdankt sich einer historischen Perspektive. Die folgende Skizze nimmt diesen Ansatz auf und zeichnet seine Linie bis in die Gegenwart aus (vgl. auch Baumann 2000; 2004). Die dabei gewonnene idealtypische Unterscheidung zwischen einer „defensiven", „distinktiven" und „diskursiven" Religion möchte jeweils neue Potenziale des religiösen Wandels kenntlich machen. Faktisch überlagern sich die Religionsstile, laufen parallel und ringen miteinander um eine authentische Gestalt islamischen Glaubens.

## Islam in den 1970er Jahren - importierte Heimat in der Fremde

Religion war in der Pionierphase der Migrationsforschung in den 1970er Jahren ein weißer Fleck auf der Landkarte. Dies hatte zum einen mit der gängigen Annahme zu tun, die fortschreitende Säkularisierung werde mittelfristig auch die anachronistisch anmutende anatolische Frömmigkeit verdunsten lassen. Zum anderen war es das Jahrzehnt, in dem viele der heute ca. 2400 Moscheegemeinden gegründet wurden.

Der erste türkisch-islamische Verein in Köln entstand 1973, im Jahr des Anwerbestopps nach zwölf Jahren Werben um türkische Arbeitskräfte. Nun folgten Frauen und Kinder den Männern in die Fremde. Deren Überlebensstrategie hatte die ungastliche Situation in Baracken und Billigquartieren am Rand der Gesellschaft mit der Aussicht auf einen Zipfel von Wohlstand und Rückkehr in die Heimat provisorisch überbrücken können. Nun galt es, sich mit der Familie in einer ungläubigen Umwelt der „sexuellen Revolution" und einer verstörenden Freizügigkeit „einzurichten" und die ethnisch-kulturelle Identität auch der Kinder zu behaupten.

Im Balanceakt zwischen Anpassung und Selbstpreisgabe wurde die Religion „zu einer schwimmenden Insel im Meer der Fremde" (Rech 2004, S. 50). Die religiösen Versammlungsstätten verströmten in Farben, Tönen, Worten und Gerüchen vertraut-heimatliche Gefühle, sie fungierten aber auch als Marktplatz für ganz praktische Probleme, für Wohnungssuche, Rechtsberatung, Tipps im Umgang mit Behörden und Arbeitgebern. Der Ritus und Wertekodex des Glaubens bot vielen einen sicheren Anker gegen Brüche und Verunsicherungen des Lebens in der Fremde.

In den Hinterhofmoscheen gedieh eine „*defensive Religion*" (Schiffauer 2005), getragen von wertkonservativen, traditionalistischen Motiven. Die „importierte Heimat Islam" bestärkte die Migranten in der Pflege gewohnter Lebensrhythmen, der eigenen Weltsicht und Selbstachtung, seelische Nahrung, die ihnen „draußen" verwehrt wurde. Diese kulturell-religiösen Enklaven hatten soziologisch ambivalente, parallelgesellschaftliche Merkmale - sie boten geschützte Räume, Refugien der Ermutigung und Stabilisierung, waren daher höchst bedeutsam für die „Binnenintegration" der Migranten (Rech 2004), die in der Regel mit einer bewussten

Abgrenzung von der Residenzgesellschaft erkaufte wurde. Selbstbehauptung im Medium von Religion konnte gar mit einem verschärften moralischen Rigorismus und betonter ritueller Strenge einhergehen - manchen Familienväter machten erst Enttäuschungen und erfahrene Demütigungen zu dem strammen Muslim, der er in der Heimat nie gewesen war.

Religion beeinflusst die Bewältigungsstrategien für Migration, aber Migration aktiviert auch Ressourcen für den Wandel der Religion. So hat Schiffauer gezeigt (2005, S. 564ff), dass der Einfluss von Frauen der ersten Generation in aller Stille gewachsen ist, indem sie den Zusammenhalt in der Familie sichern halfen und zu den aktivsten Kräften der Gemeinden zählten. Und: Der Islam der Migranten entsprang einer Laienbewegung, d.h., die Definitionsmacht über Glaubenslehren, Gemeindeleitung, moralisch richtig oder falsch oblag nicht per se einer religiösen Hierarchie wie im Heimatland. Migration „dereguliert" in diesem Fall überkommene Traditionen; es sind die religiös Gleichgesinnten, die im Kontext der Diaspora die Religion auch re-interpretieren. In der Tendenz bedeutet dies: Religion wird eine Sache kommunikativer Verständigung und vielstimmiger Selbstvergewisserung.<sup>2</sup> Diese „Fermente religiöser Transformation" entfalten ihre Kräfte in der zweiten Generation.

## Islam in den 1980er und 1990er Jahren - Kampf um das Recht auf den Unterschied

### *Auf dem Weg zu einer „distinktiven" Religion*

Für die heute 30- bis 45-jährigen Kinder der eingewanderten Muslime, die hier geboren wurden oder nachgeholt ihre Jugend in Deutschland verbracht haben, stellte sich die Frage nach einer muslimischen Identität strukturell anders als bei ihren Eltern. Ihre Sozialisation ist in der *Doppelbindung* zwischen häufig traditionsbewussten Elternhäusern bzw. Gemeinden und der Residenzgesellschaft verlaufen. Sie haben den Spagat zwischen den Lebenswelten durchlebt, haben sich souveräner am traditionellen Regelwerk ihrer Eltern abgearbeitet, sie haben bildungsbewusst die Versprechen auf Selbstverwirklichung internalisiert, haben sich auf der eigenen biografischen Baustelle abgemüht um Anerkennung und Zugehörigkeit. Sie sind konfrontiert worden mit einer Vielfalt von Lebensstilen, in denen Religion überhaupt nicht anzutreffen war, oder in einer konventionellen, liberalen oder fundamentalistischen Gestalt.

Religiöse Pluralität zwingt zu selbst autorisierter Wahl, die möglichen Optionen verlangen nach einer Entscheidung. In dem Augenblick, wo man nicht mehr fraglos in religiöse Formen und Überzeugungen hineinwächst, sondern sich darauf einlässt, darüber nachzudenken, warum die eigene Sicht besser oder unzulänglich ist im Vergleich zu anderen, wird „Religion" zur Bildungsfrage. Die eigene Überzeugung wird legitimationsbedürftig. Was geglaubt wird und Halt gibt, muss durch das Nadelöhr der subjektiven Glaubwürdigkeit hindurch. Das Bekenntnis zum Islam gewinnt nun den Charakter eines selbstbewussten, gelegentlich ostentativen Unterscheidungs-

Yasemin Karakasoglu-Aydin stellte bei türkischen Pädagogikstudentinnen fest: Für diese erfolgreichen Frauen besitzt der Islam einen gleich hohen Stellenwert wie sie allen säkularistischen Einflüssen zum Trotz allgemein für Migrantinnen und Migranten türkischer Herkunft empirisch bestätigt worden ist. Aber: Diese Frauen begründen die Gleichheit und Rechte der Frau oder moderne Ideale wie Toleranz, Gewaltverzicht und Humanismus nicht im Rekurs auf westliche Grundwerte, sondern auf Koran und Sunna. Sie beziehen sich auf genuin islamische Leitvorstellungen in der Erziehung, wenn sie eine auf Eigenständigkeit, Mündigkeit und Partnerschaft ausgerichtete Pädagogik einfordern (Karakasoglu-Aydin 1999, S. 415; S. 425f). Im subjektiven und professionellen Selbstkonzept dieser Studentinnen geht ein selbst autorisierter islamischer Glaube eine Synthese mit westlichen (oder: westlich reklamierten) Wertvorstellungen ein. Ihre Identitätsarbeit trägt *transkulturelle Signaturen*.

Baumann folgert im Anschluss an eine Untersuchung von Sigrid Nökel über junge islamische Frauen: „Leistungsethos, Eigenverantwortlichkeit, Entscheidung aufgrund bewusster Wahl, Subjektzentrierung und Religiössein als individuelles Projekt - dieses sind nun ihrerseits Muster und Werte, die in hohem Maße Anforderungen und Erwartungen westlich-industrieller Gesellschaften entsprechen. Islamisierungsprozesse in westlichen Gesellschaften [...] können hochintegrativ und adaptationsproduktiv sein - sowohl für die jungen Migrantinnen und Migranten als auch für die Aufnahme- bzw. Residenzgesellschaft“ (Baumann 2004, S. 28f, vgl. Klinkhammer

2000; Nökel 2002).

Der nahe liegende Schluss, eine selbstreflexive Thematisierung von Religion sei das Privileg der muslimischen Bildungselite, greift indes zu kurz. Nicola Tietze hat in einem Vergleich von jungen Männern in schwierigen Lebensumständen in Frankreich und Deutschland deren Bezüge zum Islam näher untersucht. Je nach Alltag und Problemkonstellation identifizieren sich diese Männer (temporär) mit ethischen, utopischen, ideologischen und kulturellen Leitsternen im islamischen Universum (Tietze 2001; 2002). Sie bestimmen ihre Religionsbindung subjektiv und selektiv am Maßstab ihrer Lebensdienlichkeit („Viabililität“).

### *Individualisierung gleich Privatisierung von Religion?*

Bedeutet religiöse Individualisierung den Rückzug ins private stille Kämmerlein intimer Glaubensdinge? Wie verhält sich religiöse Individualisierung zu sozialer Identität? Auch zu dieser Frage hat Nicola Tietze aufschlussreiche Beobach-

merkmale, eines persönlichen und sozialen Identitätslabels. Der Islam als „*distinktive Religion*“ ist institutionell identifizierbar in den überregionalen Verbänden, die in den 1980er und 1990er Jahren entstanden sind. Das „Recht auf Differenz“ kann individuell bei Frauen zum Ausdruck kommen, die freiwillig das Kopftuch tragen oder bei Jugendlichen der dritten Generation, die ihren christlichen Mitschülerinnen und Mitschülern die Leere und Laxheit ihrer Religion vorhalten. Im Prozess „distinktiver“, subjektiver Aneignung des Islam verliert die Religion ihren monolithischen Charakter und setzt zentrifugale Kräfte frei, die auf dem einen Pol moderne, „inkulturierende“ Glaubensvarianten hervorbringen kann, auf dem anderen Pol ultraorthodoxe.

### *Individualisierte muslimische Religionsstile*

Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts hat der Islam in Deutschland eine differenzierte Gestalt gewonnen. Seine Wandlungsfähigkeit in den subjektiven Aneignungsweisen haben qualitative Studien eindrucksvoll herausgearbeitet.



tungen analysiert: Die individuell bedeutsamen Elemente des Islam werden mit bestimmten Gemeinschaftsbildern kombiniert. Für den arbeitslosen Mouloud aus Straßburg ist die muslimische Gemeinschaft die Gemeinschaft der sozial Benachteiligten. Ramadan ist für ihn das „Fest der Solidarität mit den Obdachlosen und der Dritten Welt“ (ethische Variante). Für Mehmet ist Ramadan dagegen in erster Linie Ausdruck eines emotionalen Gemeinschaftserlebens, das auf Distanz geht zu den Zwängen der Wirklichkeit und in dem utopische Hoffnungen wach gehalten werden: „Alle singen! Das ist wie ein Traum. Wie sie alle singen. Wie ein Traum! Auf Arabisch, ich verstehe kein Wort, aber das ist sooo schön!“ (Utopische Variante). Eine dritte Variante konstruiert die muslimische Gemeinschaft als „Gegenwelt“ zu Erfahrungen der Diskriminierung und Ausgrenzung - die Muslime als Avantgarde zur Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Situation der Glaubensbrüder und -schwestern. In dieser „ideologischen Gemeinschaftskonstruktion“ wissen sich die jungen Erwachsenen wieder als stolze Erben des osmanischen Reiches, die nicht dazu bestimmt sind, als minderwertige Ausländer den Müll der Ungläubigen zu beseitigen, sondern ihnen selbstbewusst und gleichwertig gegenüberzutreten (Tietze 2002, S. 229ff).

Die individuelle „Selbstthematization“ rückt demnach die Religion nicht in den Bereich einer exklusiven Privatsphäre. Vielmehr ermöglicht die Individualisierung, „der Religion in dem Maße eine ‚öffentliche‘ und damit eine politische Bedeutung zu geben, in dem die Religiosität mit sozialen Erfahrungen verbunden wird bzw. zur Formulierung dieser Erfahrungen dient“ (Tietze 2002, S. 229).

### *Mit Islamophobie und Ausgrenzung in die Abschottungsfalle?*

Diese Beispiele individualisierter muslimischer Lebensentwürfe sind selbstredend nicht repräsentativ, aber vermutlich in hohem Maße symptomatisch für religiöse Transformationsprozesse im gegenwärtigen Islam.

Die Globalisierung wird diesen Trend eher beschleunigen. Nach dem jüngsten Mikrozensus von 2005 haben 27,2 % aller unter 25-Jährigen in Deutschland individuelle oder familiäre Zuwanderungserfahrungen, in großen Städten bis 40 % - die starren Grenzen zwischen „Einheimischen“ und „Migranten“ werden porös (dipf 2006, S. 178). Das gilt nicht zuletzt für die Migrantensituation selbst: Reise-, Internet und TV-Verbindungen schaffen eine *transnationale Lebenswirklichkeit*, die virtuell und physisch Mehrfachzugehörigkeiten erleichtert. Innerhalb von acht Jahren wurde 1990 bis 1998 ein Viertel der türkischen Gemeinde in Deutschland durch Ein- und Ausreise ausgetauscht (Schiffauer in: SZ, 4./5.12.2004).

Es gibt auf der anderen Seite repräsentative Erhebungen, die eine desintegrative Breitenwirkung traditionalistischer Glaubensüberzeugungen und Religionspraxis ausmachen und dazu anhalten, die Wandlungsfähigkeit muslimischer Religiosität, wie sie in qualitativen Studien über neoislamische Glaubensorientierungen zum Ausdruck kommt, nicht überzubewerten. Leibold, Kühnel und Heitmeyer konstatieren nach Auswertung verschiedener Umfragen einen signifikanten

Anstieg im Grad der Religiosität unter Muslimen. Als „sehr religiös“ schätzten sich im Jahr 2000 8 % der Befragten ein, im Jahr 2005 28 %. Sie machen - verkürzt - eine alarmierende Gleichung auf: Je stärker die religiöse Bindung, desto niedriger die Deutschkenntnisse und desto geringer die Kontakte zu Deutschen. Höhere Religiosität korrespondiert mit einem niedrigeren sozioökonomischen Familienstatus. Andererseits haben die Skepsis gegenüber islamischer Kultur und verallgemeinernde, abwertende Einstellungen in der Mehrheitsgesellschaft zugenommen. Die Autoren befürchten, islamophobische Haltungen könnten verstärkende Effekte auf vorhandene Abschottungs- und Distanzmuster unter Muslimen haben oder diese erst erzeugen. Für die Zukunft könnte dies bedeuten: Da Migrantinnen und Migranten von Ausgrenzung und Verarmungsprozessen vergleichsweise stärker betroffen sind, könnte die Religion, ihr „letztes kulturelles Kapital, über das die betroffenen Migranten autonom verfügen, immer mehr an Bedeutung gewinnen - und desintegrative Effekte verstärken (Leibold/Kühnel/Heitmeyer 2006, S. 10). Obwohl Wetzel und Brettfeld in ihrer Studie über „Migration, Religion und Gewalt junger Menschen“ zu ähnlichen Ergebnissen gelangen, warnen sie vor kausalen, undifferenzierten Schlüssen: „Eine einfache Formel, die in einer islamisch geprägten Religiosität eine Gefährdung sieht, ein Desintegrationspotenzial, und die mit einer stärkeren religiösen Bindung muslimischer Jugendlicher automatisch auch ein wachsendes Gewaltpotenzial verbindet, ist sowohl vor dem Hintergrund des Forschungsstandes als auch der hier vorgelegten Ergebnisse sicherlich zu undifferenziert“ (Wetzel/Brettfeld 2003, S. 196).

### **Paradoxien auf dem Weg zu einer diskursiven Religion - die Gegenwart**

Spannungsvoll wie die Befunde empirischer Forschung zeigt sich die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst. „Mein Deutschland“, titelt mit Stolz auf seine neue Heimat Feridun Zaimoglu (DIE ZEIT, Nr. 16, 12.4.06). „Du bleibst ein schlechter Ausländer dein Leben lang“, kontert die deutschtürkische Journalistin Aysun Ertan (DIE ZEIT, Nr. 46, 10.11.05). Hier Nationalflaggen schwenkende Deutschländer an der Seite deutscher Fußballfans, dort brennende dänische Flaggen im Karikaturenstreit, hier das Islam-Forum mit einer deutschen Fassung der Sharia im Einklang mit dem Grundgesetz (vgl. publik-forum Nr. 20, 2006, 55), dort Islamophobie vor einer fremd gebliebenen Religion, der man misstraut, wo es um Grundrechte, Gewaltbereitschaft und Kritikfähigkeit geht. Hier die aufstiegsbeflissenen Bildungsinländer, dort die nahezu autarken Migrantenviertel in den Metropolen, wo Kinder der vierten Generation aufwachsen, deren Mütter zu 80 % geringe Deutschkenntnisse haben und die deutsche Sprache nicht vermitteln können, weil sie selbst in diesem Land nicht angekommen sind. Hier die Konzession der großen Politik an die Realität des Einwanderungslandes, neues Staatsbürgerschaftsrecht (2000) und Zuwanderungs(verhinderungs)gesetz (2004), dort von Loyalitätszweifeln imprägnierte Einbürgerungstests.

Der Bundesinnenminister hat anlässlich seiner Einladung zur ersten Islamkonferenz eine auf den ersten Blick belanglose Floskel benutzt, die einen Schlüssel zum Verständnis dieser höchst widersprüchlichen Phänomene bieten könnte. Die drei Millionen Muslime *sind*, so Wolfgang Schäuble, „Teil der deutschen Gegenwart und Zukunft, so wie der Islam ja auch Teil Europas ist“ (SZ, 26.9.06). Der Islam ist in Deutschland angekommen, nun auch mit seinen bisher tabuisierten Seiten! Ein Zurück kann es nicht mehr geben. Der Islam ist de facto eingetreten in den allgemeinen Diskurs über den Wertekodex, der diese Gesellschaft in der europäischen Klammer tragen und zusammenhalten soll. Was mit dem Ruf nach einer deutschen Leitkultur im Jahr 2000 begann, spiegelt sich wider in den zugespitzten Konfliktszenarien der Gegenwart. Diese Gesellschaft muss sich jenseits des nationalen Paradigmas neu erfinden in einer kulturellen und religiösen Pluralität, wie es sie seit den Zeiten des Kaisers Konstantin nicht mehr gegeben hat. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass dieser Prozess ohne heftige Konflikte einhergeht. Tatsächlich ginge es dann nicht länger „nur“ um die Integration einer Migrantenminderheit und ihrer Religion in die Mehrheitsgesellschaft (zweispurig, versteht sich), sondern um die Frage an alle, „wer *wir* sind und wer *wir* sein wollen“ (Mecheril 2004, S. 62).

Ein wichtiges Indiz für diese Diagnose ist die Tatsache, dass der Diskurs über Kultur und Religion in den islamischen Communities selbst aktiv ausgetragen wird und zu heftigen Kontroversen über die Deutungshoheit führt. Die schärfste Kritik an einem „voraufgeklärten“ Islam kommt - wenn auch mit unzulässiger Generalisierung - aus den eigenen Reihen (Necla Kelek, die Anwältin Seyran Ates, Basam Tibi u.a.). In den dichten, aber zersplitterten politischen und kulturellen Netzwerken der Muslime wird leidenschaftlich um einen partizipationsfähigen Islam als konstruktive Gestaltungskraft in dieser Gesellschaft gerungen.

Die Islamkonferenz über „die Einbürgerung einer Religion“ strahlt für diesen innerislamischen Diskurs eine pikante Symbolik aus: Mit „mulmigen Gefühlen“ und unter „Grummein“ in den Verbänden sitzen sich erstmals traditionalistische und reformorientierte Muslime mit Feministinnen und „Kulturmuslimen“ ohne religiöse Bindung gegenüber, um über Schulkarrieren, Erziehung, islamische und westliche Werte, Arbeitslosigkeit und Berufsausbildung zu streiten (Jörg Lau, in: DIE ZEIT, Nr. 39, 21.9.06). Würde die Chance einer „Einbürgerung“ des Islam (Lau) vertan, müsste man die Warnung vor einer Abschottungsfalle sehr ernst nehmen: Verschärfte sozioökonomische Marginalisierung könnte Teile der Muslime auf die Insel einer dialogunwilligen, dogmatischen Religion zurückdrängen, die man ihnen nicht nehmen kann, wenn ihnen alle Felle davonschwimmen.

Die großen Religionen in Deutschland unternehmen in dieser Situation Anstrengungen, ihre Pluralismusfähigkeit zu beglaubigen. Pluralismusfähig ist eine Religion u.a. dann, wenn der Glaube an das/den Absolute/n das Bewusstsein für die Relativität menschlicher Erkenntnis weckt und wach hält, wenn die Religion eine Glaubensgewissheit bietet, die „den Menschen unentwegt in Frage stellen kann“ (Heine in: NZZ, 7.8.2006). Eine bittere Lektion aus der christlichen Geschichte lautet: „Köpfe rollen, wo man sich selbst nicht relativieren kann“ (Steffensky 2005, S. 72).

## Anmerkungen

1 Entsprechende Äußerungen Jugendlicher lassen sich wohl erstmalig in der Studie von Heiner Barz über „postmoderne Religion“ unter Jugendlichen in den Alten Bundesländern von 1992 finden: „Ich hab' mir meine eigene Religion zusammengebaut / zusammengezimmert / zusammengebastelt“, bekam Barz vielfach als Bestätigung für die sozialwissenschaftlich schon damals sprichwörtlich gewordene „Bricolage“ zu hören (Barz 1992, S. 112f). Der seinerzeit noch übliche süffisante Ton über „religiöse Flickenteppichnäherei“ ist inzwischen der seriösen Forschungsfrage gewichen, wie Jugendliche es schaffen, sich in einer Vielfalt weltanschaulicher und religiöser Optionen einen eigenen Trampelpfad zu suchen. Der epochale Trend zu religiöser Individualisierung ist bis zur jüngsten Shell-Studie immer wieder bestätigt worden (Shell Deutschland 2006).

2 Das klassische Beispiel für dieses Phänomen der „Religion in der Migration“ ist die Religionsgeschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. Die von Europa abgenabelten Religionsgemeinschaften gründeten sich als Laienbewegungen, die eine hundertfache Zahl an Denominationen hervorbrachten.

## Literatur

**Affolderbach, M.:** Migration, Religion und Bildung national und international. In: Schreiner, P./ Sieg, U./ Elsenbast, V.: Handbuch interreligiöses Lernen. Gütersloh 2005, S. 70 - 84.

**Bade, K. J.:** Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 2. durchgesehene Auflage, München 2002.

**Bade, K. J.:** Historische Erfahrungen und aktuelle Probleme. In: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hg.): Migration in Europa, Hannover 2001, S. 5- 19.

**Barz, H.:** Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion 2), Opladen 1992.

**Bauer, A./Bauer E./Mingenbach, H.-M.:** Herausforderung Migration. Damit Grenzen nicht über Menschen wandern. In: Religion - betrifft uns (2005)3.

**Baumann, M.:** Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tاملين in Deutschland. Marburg 2000.

**Baumann, M.:** Religion und ihre Bedeutung für Migranten. Zur Parallelität von „fremd“-religiöser Loyalität und gesellschaftlicher Integration. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): Religion - Migration - Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Fachtagung am 22.4.2004. Dokumentation. Berlin und Bonn 2004, S. 19-30.

**Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.):** Religion - Migration Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft Fachtagung am 22.4.2004. Dokumentation. Berlin und Bonn 2004.

**Beck-Gernsheim, E.:** Wir und die Anderen. Vom Blick der Deutschen auf Migranten und Minderheiten. Frankfurt a.M. 2004.

**Bergunder, M./Haustein, J. (Hg.):** Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland. Frankfurt a.M. 2006.

**Bochinger, C.:** Islam in Deutschland. Zum Umgang mit Vielfalt und Widersprüchlichkeiten in der religiösen Gegenwartskultur. In: Bergunder, M. (Hg.): Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag, Göttingen 2001, S. 142 - 156.

**Deutsches Institut für Bildungsforschung (dipf):** Die Bedeutung der Migration für das Bildungswesen. In: Deutsches Institut für Bildungsforschung (dipf): Bildungsbericht 2006 (im Auftrag der KMK), Quelle: www.dipf.de/bildungsbericht.

**Ertan, A.:** Untergetaucht und verstoßen. Wie eine deutsch-türkische Journalistin die Integration ihrer Landsleute erlebt, in: DIE ZEIT vom 10.11.2005, Nr. 46.

**Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): „.... und der Fremdling, der in deinen Toren ist“.** Gemeinsames Wort der Kirchen zur den Herausforderungen durch Migration und Flucht (Gemeinsame Texte Nr. 14), Bonn/Frankfurt a.M./Hannover 1997.

**Evangelische Kirche in Deutschland (EKD):** Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache und Religion. EKD-Texte 76, Hannover 2002.

**Frese, H.-L.:** Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora. Bielefeld 2002.

**Heine, S.:** Der Versuchung widerstehen. Eine Erörterung der Frage: Was ist eine gute Religion? In: NZZ v. 7.8.2006.

**Heitmeyer, W./Müller, J./Schröder, H.:** Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a.M. 1997.

**Hellmann, C.:** Religiöse Bildung, interreligiöses Lernen und Interkulturelle Pädagogik. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur religiösen und interkulturellen Erziehung in der Moderne. Frankfurt a.M. 2000.

**Henkel, R.:** Atlas der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie. Stuttgart/Berlin/Köln 2001.

**Herbert, U.:** Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge. München 2001.

**Hettlage, R.:** Einleitung: Identitäten im Umbruch. Selbstvergewisserung auf alten und neuen Bühnen, in: Ders. / Vogt, L. (Hg.): Identitäten in der modernen Welt. Wiesbaden 2000.

**Jaggi, C. J.:** Türkisch- und albanischsprechende Muslime in der Inner-schweiz. Religiöse Identität und die Rolle der Religion in der Integration. Meggen 1997.

**Jansen, M. M./Keval, S. (Hg.):** Die multireligiöse Stadt. Religion, Migration und urbane Identität (Polis Nr. 40). Hessische Landeszentrale für politische Bildung. Wiesbaden 2004.

**Karakasoglu-Aydin, Y.:** Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehr- amts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland. Frankfurt a.M. 1999.

**Kermani, N.:** Es ist wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim. Eine Antwort auf die Frage: Was ist eine gute Religion? In: NZZ 5.7.2006.

**Kippenberg, H.:** Pluralismus der Religionen als europäischer Normalfall. In: Wolfgang-Ritter-Stiftung/Universität Bremen (Hg.): Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen trägt eine Gesellschaft? 13. Bremer Universitäts-Gespräch. Bremen 2001, S. 37 - 43.

**Klinkhammer, G.:** Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg 2000.

**Kölnischer Kunstverein (Hg.):** Projekt Migration. Ausstellungskatalog. Köln 2005.

**Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hg.):** Migration. Deutschland & Europa. Heft 45, Stuttgart 2002.

**Lau, J.:** Einbürgerung einer Religion. Die Islam-Konferenz diskutiert: Wie kann ein deutscher Islam aussehen? In: DIE ZEIT vom 21.9.2001, Nr. 39.

**Lehmann, K.:** Migration und die dadurch bedingten Pluralisierungsprozesse. Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaften. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): Religion - Migration - Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Fachtagung am 22.4.2004. Dokumentation. Berlin und Bonn 2004, S. 31-46.

**Leibold, J./Kühnel, S.:** Islamophobie. Differenzierung tut Not. In: Heitmeyer, W. (Hg.): Deutsche Zustände, Folge 4. Frankfurt a.M. 2006, S. 135 - 155.

**Leibold, J./Kühnel, S./Heitmeyer, W.:** Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik? In: ApuZ (2006)1/2, S. 3 - 10.

**Mecheril, P.:** Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-) Zugehörigkeiten. Interkulturelle Bildungsforschung, Bd. 13. Münster 2003.

**Mecheril, P.:** Einführung in die Migrationspädagogik. Weinheim, Basel 2004.

**Münz, R.:** Woher, wohin? Europäische Integrationsmuster 1950-2000. In: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hg.): Migration in Europa. Hannover 2001, S. 5 - 19.

**Nökel, S.:** Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Bielefeld 2002.

**Rech, S.:** Einführung: Handlungsfelder im Spannungsfeld von Migration und Religion. Wo stehen die Religionsgemeinschaften von Migranten und Migrantinnen im Integrationsprozess? In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.): Religion - Migration - Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Fachtagung am 22.4.2004. Dokumentation. Berlin und Bonn 2004, S. 49 - 57.

**Renz, A./Leimgruber, S.:** Christen und Muslime. Was sie verbindet, was sie unterscheidet. München 2004.

**Salvatore, A./Amir-Moazami, S.:** Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten. In: Berliner Journal für Soziologie 12(2002)3, S. 309 - 330.

**Schiffauer, W.:** Parallelgesellschaften und Integration. In: SZ, 4./5.12.2004, Feuilleton.

**Schiffauer, W.:** Migration und Religion. In: Kölnischer Kunstverein (Hg.): Projekt Migration. Ausstellungskatalog. Köln 2005.

**Schreiner, P./Sieg, U./Elsenbast, V. (Hg.):** Handbuch interreligiöses Lernen. Gütersloh 2005.

**Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.):** Christen und Muslime in Deutschland. Bonn 2003.

**Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.):** Integration fördern - Zusammenleben gestalten. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zur Integration von Migranten. Bonn 2004.

**Shell Deutschland Holding (Hg.):** Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Konzeption und Koordination: Hurrelmann K./Albert M. Frankfurt a.M. 2006 (zu Jugend und Religion S. 203 - 239).

**Steffensky, F.:** Heimat verdummt, wenn man nur eine hat! Wie können die Konfessionen voneinander lernen. In: Jahrbuch für Religionspädagogik Band 21, Lernen durch Begegnung. Neukirchen-Flynn 2005, S. 69 - 72.

**Tezcan, L.:** Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie 32(2003)3, S. 237 - 261 (Forschungsüberblick).

**Tibi, B.:** Selig sind die Belogenen. Der christlich-islamische Dialog beruht auf Täuschungen - und fördert westliches Wunschenken. In: DIE ZEIT, Politik, (2002)23.

**Tietze, N.:** Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich. Hamburg 2001.

**Tietze, N.:** Individualisierung und Pluralisierung im Islam der Diaspora. Muslimische Religionsformen in Deutschland und Frankreich, in: Sozialer Sinn, Heft 2/2002, 223 - 240.

**Unabhängige Kommission „Zuwanderung“ („Süßmuth-Kommission“):** Zuwanderung gestalten - Integration fördern. Bericht vom 4. Juli 2001.

**Wetzel, P./Brettfeld, K.:** Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen. Eine empirisch-kriminologische Analyse der Bedeutung persönlicher Religiosität für Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln muslimischer junger Migranten im Vergleich zu Jugendlichen anderer religiöser Bekenntnisse. Münster 2003.

**Zaimoglu, F.:** Mein Deutschland. Warum die Einwanderer auf ihre neue Heimat stolz sein können, in: DIE ZEIT vom 12.4.2006, Nr. 16.

**Zentrum für Türkeistudien (Hg.):** Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland. Religiöse Praxis, organisatorisch Einbindung, Einstellungen. Essen 2005.

## Web-Links

[www.migration-religion.net](http://www.migration-religion.net)

[www.fluechtlingsrat.de](http://www.fluechtlingsrat.de)

[www.paritaet.org/via](http://www.paritaet.org/via) (Seite des Dachverbandes für Vereine und Gruppen, die in der Migranten- und Flüchtlingsarbeit aktiv sind)

[www.bundesauslaenderbeirat.de](http://www.bundesauslaenderbeirat.de) (Interessenvertretung der ausländischen Bevölkerung in Deutschland)

[www.migration-online.de](http://www.migration-online.de) (Seite zu Migrationsproblemen des DGB)

[www.bagiv.de](http://www.bagiv.de) (Bundesarbeitsgemeinschaft der Immigrantenverbände)

[www.imis.uni-osnabrueck.de](http://www.imis.uni-osnabrueck.de) (Institut für Migrationsforschung mit guten Literaturrecherche-möglichkeiten)

[www.uni-bamberg.de](http://www.uni-bamberg.de) (Das europäische Forum für Migrationsforschung mit einer Datenbank über Migration und Integration).

[www.zuwanderung.de](http://www.zuwanderung.de) (Seite des Bundesinnenministeriums, besonders zu Rechtsfragen)

[www.dbk.de](http://www.dbk.de) (Seite der Deutschen Bischofskonferenz und der Verlautbarungen der Katholischen Kirche mit vielen Downloads).

[www.ekd.de](http://www.ekd.de) (Seite der Evang. Kirche in Deutschland und der Verlautbarungen der Evangelischen Kirche mit vielen Downloads).

[www.exil-club.de](http://www.exil-club.de) (Lern- und Arbeitsumgebung für handlungs- und projektorientierten Unterricht über Menschen aus anderen Kulturen, die hier leben).

[www.interkulturellewoche.de](http://www.interkulturellewoche.de) (Seite für die von den Kirchen veranstalteten „Interkulturelle Woche“, „Woche der ausländischen Mitbürger vom 24. bis 30.9.06).

Dr. Dr. Harry Noormann, Jg. 1948, Lehrtätigkeit an der Technischen Universität Braunschweig und der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/ a.M., seit 1996 Univ.-Prof. am Institut für Theologie, Abteilung evangelische Theologie und Religionspädagogik, an der Philosophischen Fakultät der Universität Hannover; dort geschäftsführender Leiter der Arbeitsgruppe Interkulturelle Pädagogik (Interkulturelle Bildung und Entwicklungspädagogik INTERPÄD); Herausgeber der Reihe „Texte und Kontexte“ im LIT-Verlag, Münster. Mitglied im Beirat „Diakonisches Lernen“ von „Brot für die Welt“, Hannover.